

IN MEMORIAM

CORNEL MIHAI IONESCU



1941-2012

DESCARTES ȘI POEZIA. MATHESIS UNIVERSALIS ȘI HERMENEUTICĂ

CORNEL MIHAI IONESCU

Cui să dăm crezare? Lui Descartes (31 martie 1596 – 11 februarie 1650), care, în *Discours de la méthode* (1637), evocând adolescența sa studiosă în colegiul iezuit din La Flèche, „una din cele mai celebre școli ale Europei”, mărturisea: „Eram îndrăgostit de poezie”¹. Aceasta se întâmpla între 1604 și 1612. La vârsta de 16 ani, Descartes a părăsit celebra școală, unde fusese coleg de bancă cu Marin Mersenne, viitorul superior al mănăstirii Minimilor din Paris, teolog și matematician, autorul tratatului de cosmologie neoplatoniciană *L'harmonie universelle*, personaj ilustru al barocului francez. După o scurtă ședere la Paris și după studii de drept la Universitatea din Poitiers, după redactarea unui savant *Compendium musicae* (1618), Descartes a început scrierea, în latină și rareori în franceză, a unui jurnal intim, *Cogitationes privatae*, cunoscut printr-o copie făcută de Leibniz (publicată abia în 1859) și ample citate cuprinse în *La vie de Descartes* (1691) a abatelui Adrein Baillet. Or, prima frază din *Cugetările intime* pune la îndoială sinceritatea mărturisirii din 1637: „Întocmai precum actorii care, când sunt chemați să dea o reprezentație, pentru a ascunde semnele tulburării de pe chipul lor, la fel și eu, în clipa când trebuie să urc pe scena lumii, în care până acum am fost doar spectator, înaintez mascat (*larvatus prodeo*)”². Nu este, oare, straniu că Descartes își denunță disimularea într-un text intim și mărturisește dragostea de poezie într-unul destinat divulgării? Care este adevărata sa mască? Acea *larva* pe care, la 23 de ani, o scoate în fața oginzii textului, pe când ea încă nu devenise chipul însuși, sau prezumtiva iubire pentru poezie, pe care o evocă la 41 de ani? Răstignită și sfâșiată de acest chiasm, sinceritatea lui Descartes pare extrem de suspectă sau, cu un termen predilect al filosofului, „îndoielnică” la culme.

Să-i dăm crezare lui Boileau, legislatorul așa-zis „cartezian” al Parnasului francez, conform unui *topos* aberant, dar unanim acceptat al istoriei literare, care, după cum își amintește Rousseau într-o scrisoare, ar fi afirmat că „filosofia lui Descartes a retezat beregata poeziei”? În fraza pe care Rousseau o atribuie lui

¹ R. Descartes, *Discours de la méthode*, I, Paris, Larousse, 1934, p. 13.

² Idem, *Oeuvres complètes*, Paris, Cerf, ed. Adam-Tannery, vol. 10, p. 213.

Boileau recunoaștem agresivitatea dogmaticului, dar și dovada, șocantă pentru amatorii de locuri comune, că poetica pretinsului cartezian de serviciu al jumătății de secol ce a urmat morții filosofului nu datora nimic gândirii acestuia.

După două decenii de difuziune liberă și entuziastă, a urmat o reacție oficială anticarteziană, menită să slăvească ceea ce Bossuet, pe atunci episcop de Meau și predicator al Curții, numea, într-o scrisoare din 21 mai 1687, „marea luptă dusă împotriva Bisericii sub numele de filosofie carteziană”³. În acest climat, la intervenția lui Boileau, Parlamentul a renunțat la decretul care ar fi interzis, în mod formal, predarea filosofiei carteziene în universități. Dar și celebra frază care-l denunță pe Descartes ca asasin al poeziei franceze (*la philosophie de Descartes avait coupé la gorge à la poésie française*) pare suspectă, de vreme ce o aflăm în corespondența autorului unor *Confesiuni* în care ostentația sincerității secretă o penumbră dubioasă, un clarobscur disforic de mărturisire mazochistă și eschivă perfidă, și produce ceea ce aș numi un „efect de sepie” în secreția căreia s-ar complăce, mai curând, prudentul Descartes decât impulsivul și stenicul Boileau. Un adolescent suav, „îndrăgostit de poezie”, travestit în *Larva*, adică în imaginea terifiantă a străbunului care continuă să bântuie existența urmașilor, ratează gâtul prelung și delicat de lebădă al poeziei. Scurt circuit grotesc a două locuri comune cu privire la influența lui Descartes asupra gândirii unui mediu spiritual din care el a evadat de timpuriu pentru a îngădui evoluția nestingherită a geniului său. Trebuie, fără îndoială, să-i dăm crezare lui Descartes.

„Socoteam de mare preț elocința și eram îndrăgostit de poezie, scrie Descartes în prima parte a *Discursului despre metodă*, dar gândeam că și una și cealaltă erau, mai degrabă, daruri ale spiritului decât roade ale studiului sânguinos. Cei al căror raționament se dovedește a fi cel mai puternic și care-și plăsmuiesc cel mai bine gândurile pentru a le face limpezi și inteligibile izbutesc întotdeauna să-îconvingă pe ceilalți în legătură cu afirmațiile lor, chiar dacă n-ar vorbi decât un dialect oarecare și chiar dacă n-ar fi studiat niciodată retorica; iar cei ale căror invenții sunt cele mai plăcute și care știu să le exprime în chipul cel mai împodobit și mai delicat vor fi întotdeauna cei mai buni poeți, chiar dacă arta retorică le-ar fi cu desăvârșire necunoscută”⁴. Aceste fraze conțin ultima reformulare categorică, în poetica barocului european, după Marsilio Ficino, Michelangelo și Giordano Bruno, a teoriei platonice despre „geniu” ca „dar al spiritului” și despre transformarea artistului în receptacol ales în care coboară torentul „suflării” divine. Această pneumatologie estetică fusese formulată în mod exemplar în dialogul *Ion* de Platon, pentru care poetul și rapsodul sunt deopotrivă un „hermeneus”, adică un vestitor, printre oameni, al voinței zeilor, așa cum, în veacul nostru, ne reamintește Heidegger în eseul său *„Dintr-un dialog despre limbă*

³ *Apud* Geneviève Rodis-Lewis, *Descartes*, Paris, Librairie Générale Française, 1984, p. 632.

⁴ R. Descartes, *Discours de la méthode*, p. 13.

între un japonez și cineva care îl întreabă” din volumul *Unterwegs zur Sprache* (Pe drumul spre limbă, 1959)⁵.

Înțelegerea poeziei ca „dar al logosului” (*don de l'esprit*) iar nu ca „rod al studiului (*fruit de l'étude*) face ca nici retorica, nici arta poetică, inutile „geniului”, să nu fie științe în sens riguros epistemologice și, ca atare, să nu-și afle locul în taxinomia inspirată de modelul organicist al „arborelui”, alchimic și genealogic, deopotrivă, al filosofiei, descris în *Scrisoarea-prefață* adresată abatelui Picot care a tradus în 1647, în franceză (*Principes de philosophie*) tratatul *Principia philosophiae* (1644). „În felul acesta, scrie Descartes, filosofia se aseamănă cu un copac ale cărui rădăcini sunt metafizica și ale cărui ramuri ce ies din acest trunchi sunt toate celelalte științe; ele se reduc la trei științe principale și anume: medicina, mecanica și morală. Prin aceasta din urmă înțeleg cea mai înaltă și cea mai desăvârșită morală, care presupune o cunoaștere deplină a celorlalte științe, și reprezintă, ca atare, cea mai înaltă treaptă a înțelepciunii. Dar, pentru că nu culegem fructele din rădăcinile sau din trunchiurile pomilor, ci numai din vârful crengilor lor, tot astfel, principalul folos al filosofiei depinde de folosul acelor părți ale ei pe care nu le putem învăța decât la sfârșit... Ultimul și cel mai important rod al acestor principii este că, străduindu-ne să le cultivăm, vom descoperi mai multe adevăruri pe care nu le-am explicat; și astfel, trecând încetul cu încetul de la unele la celelalte, vom dobândi cu vremea o cunoaștere desăvârșită a întregii filosofii și vom urca pe cea mai înaltă treaptă a înțelepciunii”⁶.

Arborele științelor, crescut în rizomul metafizicii, nu cuprinde printre roadele vârfului lui nici retorica, nici arta poetică. Absența lor este de altă natură decât cea a matematicilor. Ele nu aparțin arborelui pentru că au fost enumerate anterior ca model al metodei sau ca logică sau principiu al taxinomiei arborescente. Cu alte cuvinte, matematicile reprezintă însăși condiția de posibilitate a instituirii ei și principiul de „fertilitate” al „rădăcinii” metafizice a tuturor științelor. Retorica și arta poetică nu se numără printre roadele din vârful crengilor lor de simulare aparent „tehnice” ale delirului indus poetului de pneuma divină. Ideea unității științelor întemeiate pe modelul matematic și al „lanțului” lor analog cu seria numerelor este formulată chiar în preambulul jurnalului de idei intitulat *Cogitationes privatae*: „Științele sunt acum mascate; după ce măștile vor fi înlăturate, ele vor apărea în toată frumusețea lor. Celui care vede în întregime lanțul științelor, îi va fi tot atât de ușor să le memoreze în spiritul său, cum poate învăța seria numeralelor”⁷. În această însemnare de tinerețe a lui Descartes, „masca” (*larva*) nu reprezintă ceea ce ne constrânge să credem deviza sa *Larvatus prode* (Înainte de a masca), adică strategia metafizică, psihologică și socială a subiectului care aspiră la statutul ideal de „hombre discreto” (bărbat plin de discernământ) teoretizat în Spania de celebrul tratat *El discreto* (1646) al lui Baltasar Gracián, sau acela încă și mai rafinat, pe

⁵ Idem, *Lettre préface la Principes de philosophie*, în *Oeuvres complètes*, vol. 9, p. 14.

⁶ *Ibidem*, p. 15.

⁷ R. Descartes, *Oeuvres complètes*, vol. 12, p. 147.

care Torquato Accetto îl reprezentase în *Della dissimulazione onesta* (1633). „Masca” sub care sălășluiește, în provizorie latență, științele destinate articulării mecanice în „lanț” sau participației organice în „arborele filosofiei” are acum o semnificație epistemologică. Ea reprezintă metafora acelei precauții a progresiei care vizează explorarea exhaustivă a câmpului deja circumscris al cunoașterii și saturarea tablei taxinomice, reprezentate, în spiritul organicismului alchimic și gnostic care inspiră epistemologia carteziană, sub aspectul „arborelui filosofiei”.

Noul „lanț al științelor”, articulat pe baza modelului matematic, rupe „lanțul” platonice și neoplatonice, *catena aurea*, „lanțul de aur”, care asigură coeziunea cosmosului prin raportul de participație al tehnicilor și epistemelor diferențiate în funcție de pluralitatea regiunilor ontice, la lumea eternă, singura și cu adevărat reală, a paradigmelor. Numai astfel prima operă a lui Descartes, *Compendium musicae* (1618), conceput ca o riguroasă teorie matematică a consonanțelor, izolează „muzica” din seria „tehnicilor” patronate de Muze și o restituie aritmosofiei pitagoreice, pentru care numărul reprezintă „rizomul” metafizic al cosmosului. Mistica pitagoreică a „arithmos”-ului inspirase, în aceiași ani, *Marea liră a universului* a Părintelui Mersenne, prietenul lui Descartes. În această emblemă a „armoniei universale” (strâns înrudită cu conceptul leibnizian de „armonie prestabilită”), elementele ansamblului ovoid se rotesc pe traiectorii „eliptice” și „hiperbolice” a căror paradoxală uniune de contrarii este înfăptuită de mâna divină care reglează tensiunea corzilor la capătul instrumentului. „Marea liră a universului” imaginată de Marin Mersenne reprezintă un model dinamic al universului natural. Ea îi este pe deplin adecvată, spune Descartes, în scrisoarea din 20 februarie 1630 către Mersenne: „cu condiția de a presupune că această natură acționează, în toate privințele, conform legilor exacte ale științelor mecanice și că Dumnezeu însuși i-a impus aceste legi”⁸.

Nimic din acest pitagoreism ezoteric ce inspiră *Compendium musicae* al tânărului Descartes nu a fost transmis barocului târziu al lui Rameau, care citează elogios opusculul cartezian în celebrul său tratat de armonie și prea puțin din rigoarea cu care Descartes blama aproximația empirică dusă până la confuzia semitonurilor minore și majore, după cum mărturisește în scrisoarea către Mersenne din 15 mai 1634. Fundalul metafizic al „marii lire a universului” imaginată de Părintele Mersenne poate fi identificat în altă operă de tinerețe a lui Descartes, *Regulae ad ingenii directionem in veritatis inquisitione (Reguli folositoare și clare pentru îndrumarea minții în cercetarea adevărului)*, scrisă între 1620 și 1628, rămasă neterminată și publicată în 1701. Pornind de la cunoașterea certă pe care o oferă aritmetica și geometria, Descartes formulează proiectul temerar al extensiei lor în foma unei științe universale a ordinii și a măsurii, numită „Mathesis universalis”. Ideea unității de esență a tuturor disciplinelor matematice permite substituția conceptelor fundamentale ale matematicilor euclidiene, numărul și figura, cu acelea de ordine și măsură, comune și esențiale ficărei discipline matematice în parte. „Celui

⁸ *Ibidem*, p. 356.

care a urmărit mai atent acest lucru, scrie Descartes, i s-a revelat că numai acele chestiuni în care se studiază ordinea și măsura se referă la *Mathesis*, și că nu interesează dacă o astfel de măsură trebuie căutată în numere, în figuri, în astre, în sunete sau în orice alt obiect; așadar, că trebuie să existe un fel de știință generală care să explice tot ceea ce poate fi cercetat cu privire la ordine și măsură, neraportate la vreo materie specială, și că această știință se numește, nu cu un cuvânt străin, ci cu un nume destul de vechi și adoptat prin întrebuințare, *Mathesis universalis*, pentru că ea conține tot ceea ce face ca celelalte științe să fie numite părți ale matematicii”⁹.

Nefiind „părți ale matematicii”, arta poetică și retorica se sustrag reglementării „universale” a „matezei”. Dar este cum nu se poate mai straniu faptul că tocmai în 1619, cu un an înaintea acelei riguroase circumscrieri epistemologice a „matezei universale”, în noaptea de 10 spre 11 noiembrie, pe când se afla la Neuburg, filosoful a avut trei vise pe care le consemnează detaliat biografia prescurtată, *L'Abrégé de la vie de Descartes*, publicată de Adrien Baillet în 1694, la trei ani după versiunea amplă, editată în două volume. În cel de-al treilea vis, Descartes a văzut pe masa sa de lucru două cărți: un dicționar și o antologie de versuri, *Corpus poetarum*, care conținea idilele lui Ausonius, între care și poemele preferate ale filosofului, *Est et Non (Da și Nu)* și *Quod vitae sectabo iter?* (*Ce drum în viață voi alege?*). După ce în somn a decis că ceea ce vede este vis și nu viziune, a continuat să viseze, interpretând în somn visul avut. Dicționarul reprezenta totalitatea științelor concentrate în corpusul sferic al Enciclopediei. Antologia de versuri conținea, îngemănate, filosofia și înțelepciunea. Poemul al cărui prim vers făcea aluzie la drumul de urmat în viață însemna sfatul bun al unei persoane înțelepte sau chiar al teologiei. Poemul *Est et Non* reamintea celebra deviză pitagoreică „Da și nu”, prin care i se recomanda discernământul cu privire la adevăr și falsitate în cunoașterea sufletului omenesc și în științele profane.

„Prin poezii adunați în culegerea de versuri”, scrie abatele Baillet, „el înțelegea revelația și entuziasmul de care nădăjduia să fie copleșit. Căci, după părerea lui, nu trebuie să fim atât de uimiți văzând că poezii, chiar și cei care-și pierd vremea cu prostii, sunt plini de precepte mai grave, mai înțelepte și mai bine exprimate decât cele aflate în scrierile filosofilor. El a atribuit această minune divinității entuziasmului și puterii imaginației, care fac să iasă semințele înțelepciunii, aflate în spiritul tuturor oamenilor, asemeni scânteilor de foc în cremene, cu mult mai multă ușurință și chiar cu mult mai multă strălucire decât ar putea vreodată rațiunea în scrierile filosofilor. Văzând că explicația tuturor acestor lucruri se potrivea atât de bine placului său, s-a sumețit într-atât încât a fost convins că, prin acest vis, însuși spiritul adevărului voise să-i dezvăluie comorile tuturor științelor”¹⁰.

⁹ R. Descartes, *Reguli folositoare și clare pentru îndumarea minții în cercetarea adevărului*, București, Editura Științifică, 1964, pp. 20-21 (trad. de Corneliu Vilt).

¹⁰ Adrien Baillet, *Vie de Descartes*, 1691, vol. I, pp. 82-84.

„Onirocritica” sugerată de ceea ce Jung ar fi considerat, pe bună dreptate, un „vis numinos”, pune în lumină nu atât alternativa și dilema și, ca atare, urgența opțiunii, cât, mai curând, complementaritatea între corpusul enciclopedic al științelor, lipsite, în mod revelator, de temeiul lor metafizic, și corpusul geminat al poeziei, în care filosofia și înțelepciunea se identifică în chip indiscernabil. Proiectul unei *Mathesis universalis*, conceput în 1620, în *Reguli pentru îndrumarea minții*, dislocă această armonie și restituie rațiunii matematice prestigiul cu care visul investise „entuziasmul” și „imaginația” de cea mai pură sorginte neoplatonică.

Severul decupaj epistemologic impus de asumarea metodei matematice drept criteriu al sistemului științelor, drept „logică” a „lanțului” lor continuu și exhaustiv sfărâmă fragila sferă a „paideei” iezuite, subtilă bulă de cristal, adevărata *Meraviglia* barocă, în care disciplinele se alăturau armonios, precum semințele unei stranii rodii transparente. „Nu încetam să prețuiesc exercițiile cu care ne ocupam în școală”, își amintește Descartes anii de studii în colegiul iezuit La Flèche. „Știam că limbile pe care le învățam aici sunt necesare pentru înțelegerea cărților vechi; că subtilitatea fabulelor trezește spiritul la viață; că acțiunile memorabile ale istoriei îl înalță; și că, fiind citite cu discernământ, ele ajută la formarea judecății; știam că lectura celei mai bune cărți este asemeni unei conversații cu cei mai cultivați oameni din veacurile trecute, care au fost autorii lor, ba chiar o conversație cârmuită cu cugetare, în care aceștia ne dezvăluie doar ce este mai bun și mai ales în gândurile lor; că poezia are rafinate și desfătări de un farmec răpitor, că matematicile conțin invenții foarte subtile care pot sluji atât să-i mulțumească pe cei curioși, cât și să înlesnească meșteșugurile și să ușureze munca oamenilor; că scrierile privitoare la moravuri cuprind numeroase învățăminte și îndemnuri la virtute, pline de folos; știam că filosofia te învață să vorbești în chip convingător despre toate lucrurile și să te faci admirat de către cei mai puțin știutori; că jurisprudența, medicina și celelalte științe aduc onoruri și bogății celor care le cultivă; în sfârșit, știam că este bine să cercetezi toate științele, chiar și pe cele mai superstițioase și mai false, pentru a cunoaște adevărata lor valoare și pentru a te apăra de înșelăciunea lor”¹¹.

Acest avânt adolescentin spre exhaustivitate în cuprinsul sferei enciclopediei este el însuși scandat de ritmul și progresia unei ierarhii a disciplinelor, inspirată de pedagogia umanismului târziu și a barocului. În acest sistem tradițional, filosofia nu este încă metafizică aflată la rădăcina „arborelui” științelor, ci doar retorica persuasiunii, iar matematica nu devenise, încă, logica unei „mateze universale”, ci o disciplină orientată, în egală măsură cu filosofia, spre un pragmatism care va marca, într-o formă incomparabil mai rafinată, gândirea matură a lui Descartes.

„Știința miraculoasă”, ce va fi numită *Mathesis universalis*, suprimă certitudinea, „farmecul” și euforia ocrotite de sfera enciclopedică a pedagogiei iezuite. În mod paradoxal, ea își impune, în chip brutal, schizomorfia în ansamblul

¹¹ R. Descartes, *Discours de la méthode*, pp. 12-13.

tradițional al disciplinelor ca știință a „ordinii” și „măsurii” și duce acest paradox la maximum, provocând explozia sferei enciclopedice, dar conservând și înscriind proiectul ei de exhaustiune într-o perspectivă deschisă, aptă să anexeze noi discipline, în funcție de gradul matematizării lor. Proiect paradoxal și schizomorf al unei taxinomii infinite și, totuși, exhaustive. În această perspectivă, „imaginația” nu va mai însemna irumpția pneumei divine în vasul ales al spiritului poetului, ci o virutozitate combinatorie care, utilizând ideile receptate de „simțul comun” și conservate în memorie, „le poate schimba în chip felurit și poate alcătui noi idei” (*la fantaisie qui les peut diversement changer et en composer de nouvelles*)¹² după cum citim, cu inevitabilă consternare, în partea a cincea din *Discours de la méthode* (1637), consacrată „ordinii problemelor fizicii”. Să nu uităm, însă, că Descartes „înaintează mascat”. Nu este exclus ca refuzul de a reduce poezia la „rațiunea” matematică să fie menit a o ocroti de expansiunea tentaculară și „metodică” a „matezei universale”. O dovedește din plin ipoteza cosmologică a „vârtejurilor”, care asociază celebrele „tourbillons” nu mai puțin ilustrei familii a stilizărilor barocului, care începe cu „linia serpentinata” și torsiunea musculară (*il contrapposto*) pe care Michelangelo le aplica nudurilor lui El Greco sau în colonadele în torsadă ale tabernacolelor lui Gian Lorenzo Bernini. O dovedește gustul pentru *meraviglia*, pentru miracolele opticii și tehnicii automatelor, care transformă Divinitatea într-un *Deus ciberneticus* și teodiceea în legea de funcționare optimă a unui orologiu cosmic. O dovedesc, în sfârșit, ecurile răzlețe dar revelatoare în opera târzie, a unei „cugetări” juvenile în care, „poetii” cu miraculoasă ușurință, fac să țâșnească din cremene scânteile, adică „semințele științei” (*germina scientiae*)¹³ pe care filosofii le extrag printr-o muncă istovitoare și nicidecum încheiată¹⁴.

¹² *Ibidem*, p. 51.

¹³ R. Descartes, *Œuvres complètes*, vol. 10, p. 27.

¹⁴ NOTA REDACȚIEI: Articolul de față ne-a parvenit prin amabilitatea dlui Alexandru Pompiliu (Universitatea Valahia, Târgoviște), căruia autorul i-l încredințase în vederea procesării electronice. Redacția revistei „Cercetări filosofico-psiologice” îi mulțumește dlui Alexandru Pompiliu pe această cale.

VIAȚA CA AFEREZĂ

MARIA IROD

„Destinului îi plac simetriile”. – Nu de puține ori l-am auzit pe profesorul Cornel Mihai Ionescu amintind această remarcă a lui Borges.

Deja cu câteva săptămâni înainte de a primi cumplita veste a morții lui CMI, îngrijorarea mea pentru el luase o formă nouă, mult mai insistentă și neliniștitoare. Ce-i drept, mai existaseră momente de tăcere prelungită, firești retrageri în solitudine, totuși poarta comunicării rămăsese întotdeauna deschisă. De data aceasta, însă, nu ne mai auzisem de peste șase luni, iar apăsarea care îmi cuprinsese inima era diferită de acea angoasă semi-conștientă ce stă la temelia oricărei legături umane autentice și se nutrește din eventualitatea, mai degrabă teoretică, a pierderii celui alt. Presimțirile sumbre se concentraseră acum într-un singur gând: mi se părea că un astru se pregătește să-și încheie traseul pe partea vizibilă a bolții, resorbindu-se în propriul mister.

N-aș consemna aici impresii de acest fel, dacă n-aș ști că mulți alți apropiați ai profesorului au trăit aproximativ același lucru. Era ca și cum ființa familiară a prietenului se instalase deja într-un interstițiu, imponderabil, la care noi, cei prinși încă în treburile pământeste, nu aveam acces.

Poate că o simetrie borgesiană – în orice caz o întâmplare ce ține de ordinea secretă a lucrurilor – voise ca ieșirea din lume a unui om atât de preocupat de conceptul de intempestivitate, de natura „icarică” și „akairotică” a gânditorului, să se petreacă în asemenea circumstanțe.

Întâlnirea mea cu CMI s-a produs în toamna anului 1998. Eram în anul trei de facultate. Îmi amintesc foarte bine acea după-amiază mohorâtă de noiembrie când – dintr-o curiozitate stărnită pesemne de zvonul, ce ajunsese până la noi, cei de la Limbi Străine, că studenții de la Litere au parte în fiecare marți de un spectacol de farmec și erudiție – am pășit pentru prima dată la cursul de literatură comparată. În prelegerea ce curgea deja așezat, după o logică pe care aveam s-o intuiesc abia mai târziu, era vorba despre survenirea în istorie a filosofului sau artistului de excepție – eveniment imprevizibil ce anulează devenirea și legile causalității. Nietzsche, spunea profesorul, e preocupat de soarta gânditorului care țâșnește intempestiv, ca un vulcan socotit stins de multă vreme; ca existență empirică, un astfel de individ pare rătăcit în această lume, este prin esență akairotic, întrucât vine fie înainte de vreme, fie prea târziu și bântuie locul care i-ar fi fost propriu cu un aer ciudat de inoportunitate. Sinuoasa dizertație pornise de la convergența de destin dintre Nietzsche și Rimbaud, susținută de venerația pe care Mallarmé o consacră celui din urmă, numindu-l „casus absolutus”, adică – ni se

explica – o stea fulgurantă prăbușită în bezna produsă de propria strălucire, cu neputință de dizolvat în solventul, de altfel foarte coroziv, al Logosului. Expunerea continua cu speculațiile lui Mallarmé privitoare la arcanle verbale și la „zodiacul spiritual al literelor” – teorii ce anticipează deconstrucția – ni se deslușeau substratul lor orfic, cu trimeri la Cratylos, apoi influențele cabalistice și indiene, iar pe tablă se conturau constelații semantice în jurul motivului gnostic al căderii – *cado – casus – échoir – chute – chance*. Savantele considerații etimologice ne purtau din mitologia hindusă, prin cea greco-latină, înapoi la Nietzsche – Rimbaud – Mallarmé – Heidegger, pe urmele nucleului conceptual soartă – istoricitate – (in)oportunitate, ne explicau diferența de viziune dintre *olam*-ul ebraic – univers infinit și deschis ce curge spre un *eschaton* (venirea lui Mesia) – și *kosmos*-ul grecesc, finit și perfect simetric, construit pe coordonate exclusiv spațiale. În fine, prelegerea mai făcea un ocol prin teologia apofatică, amintind analogia dintre *hyperousia* lui Dionisie Areopagitul – Dumnezeu situat dincolo de orice categorie umană – și *Übermensch*-ul lui Nietzsche – al cărui sens e de asemenea transcendent, vizând momentul imprevizibil când virtualitățile umanității actuale se vor fi epuizat – pentru a reveni într-un târziu la imaginea lui Rimbaud din ultimele luni de viață, văzut de Mallarmé în chip de Saturn alchimic, soldat infirm, pășind înstrăinat pe solul natal, și la schizomorfia lui Nietzsche, cel din *Ecce Homo*: androgin prin introiectarea imaginii părinților, trăind un conflict interior între Dionysos și Hristos și, mai ales, suprem mister, fiind „cu un picior dincolo de viață”, străin venind dinspre moarte și rătăcind în domenii interzise celor ce nu-i împărtășesc dubla natură. Printre altele, în cursul fascinantului periplu a fost pomenit și explicat – cu toate nuanțele lui – și cuvântul *stupor*. Exact aceasta era starea în care mă găseam la finalul cursului: perplexitate produsă nu de lipsa de aderență la cele auzite, ci de precipitarea amețitoare, aproape incontrollabilă, a sensurilor. Fusesem prinsă, așadar, iremediabil în acel „joc de vertij”, cu care CMI însuși își aseamnă metoda lecturii în palimpsest. Aveam să fiu nelipsită de la cursurile de marți, iar după ce am terminat facultatea, l-am urmat adesea la diverse prelegeri, atât la Litere, cât și la Filosofie.

Între timp, relația noastră devenise mai personală. Apropierea s-a produs sub spiritul tutelar al lui Stefan George: un referat al meu despre Logos și Eros în ciclul de poezii *Maximin* stârnise interesul profesorului. Aveam să aflu abia mai târziu că îl admira foarte mult pe poetul german, nu în ultimul rând ca romanist, apropiat al lui E.R. Curtius, și traducător al lui Dante. De altfel, Cercul lui Stefan George cu multiplele lui implicații avea să devină unul dintre leitmotivele discuțiilor noastre ulterioare.

Un rar privilegiu al destinului a făcut să pot fi în preajma acestui om minunat timp de aproape paisprezece ani. Orice pierdere a unei ființe iubite declanșează un proces îndelung și anevoios de decantare a amintirilor. Dacă șocul despărțirii prin moarte e de domeniul indicibilului, ceea ce urmează, *Trauerarbeit*-ul freudian, presupune verbalizarea, e o încercare febrilă de a conserva, transferând în limbaj, cât mai multe gânduri și trăiri care-l vizează pe cel dispărut. Se trezește în noi

conștiința dureroasă a faptului că omul care moare e redus cumva la urmele lăsate în alți oameni. Împrejurarea că acel om era el însuși autor de texte complică și mai mult lucrurile. E deja o banalitate să spui că moartea cuiva implică pierderea ireversibilă a unei întregi zestre de imagini, distrugerea conștiinței personale netransmisibile. Odată cu un autor pier și ideile neformulate, lucrările nescrise încă, viziunile despre lume pe care doar el le-ar fi putut exprima în felul său anume.

Dificultatea de a așterne aceste rânduri e direct proporțională cu ponderea emoțională și spirituală pe care obiectul lor a avut-o în viața mea. Derrida ne recomandă să plângem moartea prietenilor scriitori recitându-le textele. Deocamdată nu mă simt în stare de un exercițiu hermeneutic detașat, îndreptat exclusiv asupra țesăturii de litere. Cred, de altfel, că textele profesorului Cornel Mihai Ionescu – nu foarte multe, dar extrem de concentrate, însumând, după cum bine spunea Bogdan-Alexandru Stănescu, în pliurile lor mii de alte pagini subînțelese – vor prilejui în viitor numeroase interpretări fertile. În mine răsună însă prea vii cuvintele rostite de profesor, memoria mea e încă plină de aura prezenței lui de neînlocuit. Prin urmare, ceea ce pot scrie aici se constituie, inevitabil, într-o psihogramă ce reunește, de-a valma, impresii subiective, frânturi din interminabilele noastre discuții, reminiscențe din cursurile și cărțile lui. Nepremeditate, poate pe alocuri șovăielnice, însemnările de față încearcă să redea, pe cât posibil fidel și inteligibil, câteva dintre urmele pe care CMI le-a lăsat în mine. Scriu conștientă de riscul inerent acestui act. Textul, după cum știm, e o criptă ce aduce aminte de ceva ce a fost viu cândva – o face însă printr-o inevitabilă înstrăinare de obiectul evocat.

Dacă ar fi să numesc trăsătura care m-a frapat cel mai tare la acest om, aceea ar fi întrepătrunderea perfectă dintre dimensiunea intelectual-culturală și sfera activităților vitale, cotidiene. Rafinamentul și subtilitatea judecăților critice, spontaneitatea ludică, mereu surprinzătoare a asocierilor de idei își aveau corespondent în eleganța inimitabilă cu care săvârșea cele mai mărunte gesturi ale vieții. Spiritul îi impregnase ființa până în cea mai intimă fibră, disciplinând și cizelând natura, mistuind din personalitatea lui orice reziduu grosier, conferindu-i un aer aproape ascetic. Într-un anume sens, întreaga lui existență a fost un proces continuu de afereză – alt topos care îl preocupa intens. Într-o carte pe care mi-a împrumutat-o, am găsit o fișă unde profesorul își notase un fragment din Plotin: „Întoarce-te spre tine însuși și privește, și dacă ai să vezi că încă nu ești frumos, procedează ca un sculptor care lucrează la o statuie ce trebuie să fie frumoasă: acesta cioplește într-o parte, în alta șlefuieste, în alta curăță, până ce face să apară pe statuie un chip frumos. Așa și tu, dă la o parte cele ce sunt de prisos, îndreaptă cele ce sunt strâmbe, curățind părțile întunecoase fă-le să lucească și nu înceta să lucrezi la statuia ta până ce nu-ți va apărea strălucirea divină a virtuții, până ce nu vei vedea înțelepciunea divină pășind în loc sfânt și curat” (*Eneade*, I, 6, 9).

Nu cunosc alt om căruia să-i fi reușit, la modul aproape desăvârșit, fără rest, transfigurarea estetică a realului. Profesorul nu era doar un fin degustător al frumuseții naturale și artistice în ocurențele ei cele mai diverse. Uluitoare era mai

ales capacitatea lui de a crea, în conversație, doar prin forța teribilă a intelectului, o țesătură magică de frumusețe și mister – în care se deschidea miraculos câte o fereastră spre altă lume – ce radia apoi în jur, revărsându-se cu generozitate asupra auditoriului. Frânturile de imagini, amintirile, rezonanțele livrești, așadar „nedesăvârșirea aleatorie” – pentru a folosi chiar cuvintele lui CMI referitoare la poetica apofatică a lui Mateiu Caragiale – generau, grație combustiei acestui spirit, un „câmp de sugestie invers proporțional cu volumul lui real” (*Palimpseste*, 2007, p. 111).

Melancolia metafizică din picturile lui de Chirico, *pharmakon*-ul hipnotic al brândușelor din versurile lui Apollinaire – „Le pré est vénéneux mais joli en automne / Les vaches y paisant / Lentement s’empoisonnent / Le colchique couleur de cerne et de lilas” – scriitura evanescent-înmiresmată a doamnei Shonagon, o bătrână pictoriță, prietenă a lui CMI, urmărind de la balcon alunecarea unui norișor prin fața soarelui, în speranța că lumina astfel filtrată o va ajuta să-și desăvârșească tabloul început, amintirea timpurie a unei bolte de viță arcuindu-se ca o catedrală, prin vitraliile căreia curgea o lumină densă ca mierea, strugurii pârguiți – trup mistic al lui Dionysos, străpuns de razele lui Apollo – Crist-tigrul din versurile unui mistic franciscan medieval, cruzimea lui aprilie din *The Waste Land* al lui T. S. Eliot, ultimul moment de luciditate al lui Nietzsche la Genova, în zori, cu brațele larg desfăcute în fața discului solar, rostind „Ich bin der Gekreuzigte, ich bin Dionyssos”, roza – tigrul – șarpele, coalescența motivelor dionisiace și creștine în gnoza anterioară Edictului de la Milano, strania sinestezie care-l făcea pe CMI să audă, citind anumite fraze din *Fenomenologia spiritului*, acordurile maiestuoase din *Ring der Nibelungen*. Lipsite acum pentru totdeauna de suflul care le imprima unicitate, aceste crâmpie de imagini și senzații nu pot da seamă decât palid de ceea ce am fi tentați să numim nota dominantă a psihismului unui om, pentru care estetica efemerului, melancolia abisal-romantică și aplecarea contemplativă a misticului se îmbinau în chip indecibil.

Trebuie spus că n-am sesizat nicio clipă în persoana lui CMI vreun strop de afectare sau artificialitate. Nimic nu era studiat în atitudinea lui. Nu urmărea să câștige adepți și nu-și calcula efectele. Sunt convinsă că fascinația pe care o exercita, transmutată adesea în admirație și afecțiune constante, se datora în primul rând naturaleții cu care își purta distincția și erudiția. De fapt, umorul pe care cei care i-au fost aproape îl cunosc prea bine anulează din start orice bănuială de auto-stilizare menită să seducă cu orice preț. Profesorul Cornel Mihai Ionescu nu s-a luat niciodată prea în serios: păstra o superioară detașare (auto)ironică față de ceea ce mulți dintre noi consideră important (carieră, prestigiu). Era ceva adolescentin în firea lui, ceva care îl făcea să alunece cu suplețe, fără să se murdărească, printre întâmplările adesea sordide ale zilelor noastre. Devenea grav numai în fața lucrurilor care contează cu adevărat – mai cu seamă în fața suferinței semenilor.

Am cunoscut mulți profesori buni, unii chiar excelenți. La niciunul nu am întâlnit însă acea perfectă conjuncție între viață și expresia culturală. Ceea ce transmitea CMI când vorbea mi se pare că ține de acea *sunousia*, acea coabitare cu

filosofia pe care o analizează Foucault pornind de la Scrisoarea a VII-a a lui Platon: e un anume ezoterism, o cunoaștere ce nu poate fi divulgată, transformată în „cunoștințe”, ceva ce reușește să aprindă o lumină interioară care se va nutri perpetuu din combustibilul secret al sufletului: „...à force de cette *sunousia* (...) la lumière va s’allumer dans l’âme (...) comme une lampe s’allume quand on l’approche du feu. (...) Pas non plus inscription et descente dans l’âme d’une formule toute faite, mais alimentation perpétuelle de la philosophie par l’huile secrète de l’âme.” (Michel Foucault, *Vivre avec la philosophie*, Magazine littéraire, oct. 2004, p. 61).

N-aș vrea ca până aici să fi schițat un portret unilateral din care să reiasă că profesorul Cornel Mihai Ionescu era un estet complet indiferent la viața „nudă” ce palpita în jurul lui, netransfigurată livresc. Într-adevăr, nu părea să agreeze dezbaterile politice, proclamarea principiilor etice și a credinței religioase și nici nu avea chemare spre activismul umanitar. Sensibilitatea lui morală se vădea cel mai limpede în empatia pe care o manifesta față de suferința altora. Pe cât de discret era în privința suferinței proprii – mergând uneori până la reclusiune totală în momentele de criză – pe atât de îndatoritor era cu ceilalți, mereu dispus să ajute și sincer preocupat de starea celor pe care îi întâlnea. Există nenumărate exemple în acest sens, pe care nu le pot înșira aici. E suficient să remarc faptul că în structura lui interioară se inserase, probabil, un filon gnostic care îl făcea deosebit de receptiv la realitatea răului și la durerea lumii căzute – predispoziție actualizată adesea într-o milă acută ce îmbrățișa întreaga creație.

Se poate discerne, cred eu, un substrat religios, firește nu în sens teologic, care susține gândirea profesorului Cornel Mihai Ionescu și îi dă o amprentă personală, dincolo de abilitatea speculațiilor intelectuale în orizontul deschis de teoreticienii barocului tipologic și de poststructuraliștii francezi. Acest substrat nu ține doar de interesul explicit pentru teme religioase – spiritualitatea franciscană, devoțiunea marianică a Sf. Bernard de Clairvaux, teologia apofatică a lui Dionisie Areopagitul, hierofania la Dante și în Bhagavad Gita etc. – ci vizează chiar liniile de forță ale gândirii lui critice. Majoritatea demersurilor interpretative inițiate de Cornel Mihai Ionescu în scrierile sau în cursurile sale pornesc de la vechea dihotomie dintre nivelul noetic și cel logico-discursiv al cunoașterii. Chiar palimpsestul – „un abis semantic prin sine însuși, care incită la accelerări vertiginoase spre straturile lui cele mai hermetice” (*Palimpseste*, p. 200) – trimite la regiuni situate dincolo de determinismul cauzal, iar metoda „lecturii noetice”, exersată exemplar pe nuvela *Remember*, presupune abilitatea de a percepe simultan toate secvențele textului, independent de modul în care le organizează discursul logic. Apetența criticului pentru apofază și pentru intuițiile fulgurante ce vizează un adevăr de dincolo de rațiunea umană ascunde negreșit o componentă religioasă, pe de o parte, pentru că se focalizează asupra unei zone în care coordonatele lumii materiale, cauzalitatea și succesiunea temporală, sunt abolite și, pe de altă parte, pentru că – analizând expresiile culturale și modulațiile textuale ale „epifaniilor” și „survenirilor intempestive” – discursul revine mereu la fondul lor numinos și

arhetipal. În plus, predilecția mărturisită pentru paradox înseamnă mai mult decât interesul pur intelectual al unui specialist în retorica barocului – în ea se oglindește însăși mefiența barocului față de adevărul rațional-discursiv, „compus” și aproximat silogistic, bineînțeles cu tot cu rădăcinile ei platonice care opun lucrurile compuse și pieritoare (trupul) celor simple și indestructibile (sufletul) (cf. *Palimpseste*, p. 44). Iar, în fond, antipatia profesorului față de „adevărurile” simțului comun, imediat verificabile – adică față de „prostia socialmente necesară pentru stabilirea «consensului» ce narcotizează vigilența unei comunități” (*Cercul lui Hermes*, p. 176) – cred că ține de acea capacitate a intelectului cu adevărat superior de a sesiza valoarea paradoxului ca mediator al adevărului noetic, capacitate pe care Jung o pune în legătură cu supraviețuirea nucleului viu al religiei: „Paradoxul aparține în mod surprinzător celui mai înalt bun spiritual; claritatea deplină, însă, este un semn de slăbiciune. De aceea o religie sărăcește în interior dacă își pierde sau își diminuează paradoxurile; înmulțirea lor însă o îmbogățește, pentru că numai paradoxul poate curpinde întreaga viață.” (C. G. Jung, *Psihologie și alchimie*, Teora 1998, p. 23).

Într-adevăr, scrierile profesorului Cornel Mihai Ionescu nu pot fi decât produsul unui intelect prodigios, capabil să vadă foarte departe dincolo de nivelul explicit al textelor și paradigmelor culturale, să sesizeze logica secretă care guvernează cele mai diverse sisteme de gândire și să jongleze simultan cu un material livresc enorm și eteroclit, convocând adesea pentru o interpretare surse precum Sfinții Părinți, poeticile barocului, psihanaliza – nu doar cea freudiană, ci, mai ales, jungiană și lacaniană – și teoriile postmoderne ale deconstrucției și simulacrului, fără să-și piardă niciun moment coerența și fără să disimuleze vreo slăbiciune a argumentelor în spatele unor fraze somptuoase și impenetrabile. Evident că pentru a profita cu adevărat de impulsurile pe care gândirea profesorului le oferă e nevoie de un intelect care să se apropie măcar de un nivel similar de dezvoltare. (Re)Lectura textelor lui CMI: iată o sarcină suficient de dificilă pentru posteritate.

La fel de dificilă și de importantă mi se pare, însă, recuperarea acelor forme de expresie mai puțin sistematice pe care profesorul Cornel Mihai Ionescu le-a împrăștiat cu atâta generozitate în jur: cursuri, conferințe, emisiuni de radio, texte nepublicate. Cu riscul de a știrbi astfel prin „manipulare postumă” desăvârșirea ascetică a unei existențe trăite estetic și situate „la limita apofazei” (cf. CMI: *Peisagiul de cenușe*, Vatra Românească nr. 9-10, 1995, pp. 140-144), mi se pare că la momentul de față un astfel de efort de recuperare ar fi un travaliu frumos și necesar, poate cel mai nimerit travaliu de doliu în memoria acestui om extraordinar.

ȘTIINȚA INOROGULUI

DRAGOȘ POPESCU

Animal strict simbolic, inorogul dinamizează, fără îndoială, diversificata faună mitologică, fără a-i adăuga vreo trăsătură specială care să fi fost exersată în prealabil pe tărâmul neconținutei deveniri a faunei comune. Mărinimia leului simbolic reprezintă un distilat al puterii și agresivității sale reale; înțelepciunea acvilei simbolice – un produs sintetic, o reconfigurare a elementelor alcătuitoare ale trăsăturilor sale observabile: vederea la distanță și precizia „chirurgicală” cu care-și înhață prada teribila zburătoare.

Atenți la ceea ce-i înconjoară, dornici de a fi cât mai prezenți în realitate, de a o ține, pe cât se poate, în gheare, principii dintotdeauna s-au lăsat simbolizați de lei, de acvile, de alte animale fantastice dispunând de contrapondere „palpabilă”. Nu este cazul principelui Dimitrie Cantemir; autosimbolizându-se – mai mult, integrându-se prin faptele și vorbele din *Istoria ieroglifică* într-o faună simbolică – el se sustrage oricărei posibilități de a fi văzut și în dimensiunea palpabilă. Celelalte viețuitoare ale *Istoriei ieroglifice* (dobitoacele, păsările și corciturile mitologice, cum le clasifică Lucian Blaga) simbolizează atât zoologic, cât și antropologic. Două regnuri stau față în față și-și luminează prin cele ce le populează, reciproc, raporturile interne. Inorogul este excepția; simbolul său descifrează diferit de celelalte. De fapt, procesul constituirii reciproce a celor două lumi tinde să-l excludă pe Inorog, ceea ce nu ignoră nici el, nici corespondentul lui real, principele autor. Atipic pentru un principe, dar cât se poate de firesc pentru un inorog, Inorogul se retrage din prim-planul acțiunii. Neatins de conspirația viețuitoarelor simbolice cu o bază în realitate, care-i blochează doar accesul la supremația vremelnică, Inorogul își conservă intactă supremația spirituală. Un țel deja fixat de Cantemir – încă dinainte ca evenimentele *Istoriei ieroglifice* să-l supună probei – în *Divanul*: „în lume, într-aceasta, și prin întunerecul luminii ei îmblând, toate în nemică le socotéște și spre ale ei de poște învățături, surd și mut te fă” (II, 25).

Dacă ar fi să încercăm a-l zugrăvi cu ajutorul „celor cinci glasuri ale lui Porfirie”, Inorogul s-ar lăsa, poate, încadrat în „neam” și în „chip”; dar „dăosebirea” ne-ar fi cu mult mai greu să i-o surprindem. Căci în neamul viețuitoarelor al căror chip este mersul pedestru, nu zburător, el se deosebește tocmai ca cel ce petrece prin întunericul luminii lumii, surd și mut la învățăturile acesteia. „Surd și mut”, nu însă și nepăsător, fiindcă, „întunerecul luminii” nu este pura obscuritate, bezna haosului, ci ascunde o *frumséțe* aparte, „de Dumnădzău făcută”, ce nu merită așadar a fi disprețuită. „Lumea ca o grădină, oamenii ca florile” (*Divanul*, II, 2) sunt *frumséți* față de care Inorogul surd și mut rămâne, la adăpost de amăgire.

Fiindcă amăgirea este predispoziția celui ce umblă prin lume, nu-i poate fi imputată lumii însăși: „Iar ție aceasta ți se cade, că într-atâta lățime, lărgime și fără nice o opreală a voii slobod vădzându-te, să nu cumva cu frumoasele și bunele sale daruri, carile de la dânsul îți sint dăruite, spre răul și spre perirea ta să te slujești; să nu cândai, în lumină că îmbli pârându-ți, întunérecul să afli” (*Divanul*, II, 23). Ochiul, considerat îndeobște organul receptor al luminii, este, în realitate, receptor al întunérecului; lumina autentică nu ne este accesibilă prin intermediul acestui organ. Drept urmare, nu sunt temeuri ca, seduși de atracția față de întunérec a simțului principal, să ne străduim a-l transforma, după puterile noastre, în falsă lumină. „Nice altă frumséte sau lumină mai frumoasă decât cea dumnădzăiască să cerci, căce el dzice: «Eu sint lumina lumii» (*Ioan*, gl. 8, sh. 12)” (*Divanul*, II, 24).

Absența din opera lui Cantemir a oricărei taxinomii a științelor și artelor, remarcată de Cornel Mihai Ionescu în studiul care deschide volumul *Palimpseste* (ediția a II-a, 2007, p. 15) își găsește în contextul schițat mai sus o explicație. Clasificarea și ierarhizarea sunt activități care, ca atare, nu sunt nicidecum lipsite de rost pentru Cantemir, cum s-ar putea crede. În lumea văzută ca o grădină a lui Dumnezeu putem aplica orice tip de clasificare, de la cea strict empirică, până la cea strict simbolică – fără nici o teamă de a cădea pradă amăgirilor –, pentru ca apoi, pe baza clasificării, să reorganizăm ierarhic vasta grădină. Ceea ce nu poate fi însă clasificat și ierarhizat fără pericolul de a produce o totală confuzie și amăgire ține de lumea științelor însele. Aici, între întunécul luminii și lumina lumii nu există și nu pot exista trepte intermediare. Orice clasificare a științelor ar putea crea impresia dăunătoare că unele dintre ele luminează mai bine decât altele întunécul, chiar dacă niciuna nu-l risipește pe deplin, că merită măcar cu o câtime mai mult să fie cultivate și, prin urmare, să fie și dezirabile. Dorința de a deprinde o știință mai bine plasată ierarhic, pentru a o poseda și a te folosi de ea, nu s-ar deosebi, în esență, de alte dorințe amăgitoare. Lăcomia dobândirii falsei cunoașteri, a acelei cunoașteri care ne promite înlăturarea întunérecului luminii, nu este cu nimic mai bună decât lăcomia dobândirii de avuții sau putere.

Arborele filosofiei, plantat în Occident de către Descartes, ale cărui rădăcini, alcătuite de metafizică, susțin trunchiul fizicii din care se răsfiră ramurile celorlalte științe (cf. *Oeuvres de Descartes*, ed. Adam și Tannery, IX, 14), nu-și găsește, la Cantemir, vreun loc în lumea ca o grădină, cu atât mai mult cu cât, crescând vertiginos, tânărul arbore tinde să înlocuiască cu totul grădina. Verticalității acestui arbore îi este preferată de Cantemir o sistematică orizontală. În măsura în care practică o știință, Cantemir nu caută s-o altoiască întâi pe arborele filosofiei, ci „elaborează o «filosofie» particulară a științei respective”, fără să se preocupe de vreo sistematică generală. „Cantemir studiază istoria cu rigoarea unui filosof al istoriei și justifică logica din punctul de vedere al unei filosofii a limbajului. Această conștiință a diferențierii specificului fiecărei discipline, care se dovedește a fi extremă în exercitarea fiecărei dintre ele, nu înglobează ansamblul disciplinelor într-o ordine taxinomică, de parcă principiul discriminator ar acționa numai în interiorul fiecăreia dintre ele în raport cu toate celelalte, dar nu și în afara lor în

raportul reciproc dintre ele” (Cornel Mihai Ionescu, *Palimpseste*, ed. cit., p. 16-17). Enumerările cantemiriene ale științelor, precum cea următoare (desprinsă din *Sacrosanctae scientiae indepingibilis imago*, Liber Tertius, cap. 29), nu dau posibilitatea niciunei ierarhizări sistematice, ci repertoriază tot atâtea căi pe care, înaintând în știință, poți să nu ajungi nicăieri: „Idcirco, unus quidem ad Grammaticae, alius ad Poëticae; unus ad Picturae, alius ad Sculpturae; unus ad Logices, alius ad Rhetorices; unus ad Naturalis, alius ad Moralis Philosophiae; unus, inquam, ad Vniversalis Physices, alius (quasi Physica tanto indigna ingenio) ad Metaphysices; unus ad Geometriae, alius ad Geographiae; unus ad Astronomiae, alius ad Astrologiae; unus ad Magiae, alius ad Necromandiae; unus ad Geomandiae, alius ad Oenoscopiae; unus ad Chironomiae, alius Metoposcopiae; unus ad Praestigiatoriae, alius ad Discantatoriae; unus ad Histrioniae, alius Fabulatoriae; unus ad Adulatoriae, alius ad Parasitoriae, caeterarumque humanarum vanitatum possessionem toto se captivarunt animo, adque stultae sapientiae fastigium capessendum, titulumque Monarchae adipiscendum rabidose flagrabant” [Și astfel, unul gramaticii, altul poeticii; unul picturii, altul sculpturii; unul logicii, altul retoricii; unul filosofiei naturale, altul celei morale; unul, fizicii universale, altul (ca și cum fizica n-ar fi demnă de atare geniu) metafizicii; unul geometriei, altul geografiei; unul astronomiei, altul astrologiei; unul magiei, altul necromanției; unul geomantiei, altul vinoscopiei; unul chironomiei, altul metoposcopiei; unul prestidigitoriei, altul discantatoriei; unul histrioniei, altul fabulatoarei; unul adulatoriei, altul parasitoriei celorlalte vanități umane își vinde cu totul sufletul și se dedă ambiției de-a atinge culmea tâmpei înțelepciunii, adăugându-și titlul de monarh]. Enumerarea nu privilegiază nici o știință omenească, nici nu depreciază vreuna; dacă, pentru cel ce-și vinde cu totul sufletul logicii, filosofiei morale, geografiei sau geometriei, alăturarea de colegul preocupat de magie, necromanție sau geomantie poate să producă dezamăgire, aceștia din urmă o vor resimți, de asemenea, văzându-se puși laolaltă cu practicantii histrioniei, fabulatoarei, adulatoriei și parasitoriei. Prin ele însele, științele, oricare ar fi ele, nu sunt nici mai bune, nici mai rele decât altele. Excesul, însă, care nu li se datorează lor, ci celui care le îmbrățișează, le depreciază în egală măsură.

Deprins cu științele vanității omenești, excelând chiar în câteva dintre ele (logica, retorica, muzica, istoria le-a slujit cu multă pricepere), Cantemir nu se declară de bună voie logician, muzician sau istoric, ci numai adept al teologofizicii, știința sacro-sanctă. Numai față de aceasta, se pare, interesul său nu s-a datorat unor împrejurări exterioare, nu a fost nici stimulat, nici descurajat de ele. Căci dacă scrierile de logică se circumscriu anilor săi de învățatură, cele de muzică și retorică anilor petrecuți pe malurile Bosforului, iar istoria era tot ce-i mai rămăsese după prăbușirea planurilor sale politice, știința sacro-sanctă pare a izvorî doar dintr-o nevoie internă, pe care și-o satisface, de fiecare dată, într-un alt context: cel al scrierilor românești ale sfârșitului de secol XVII (*Divanul...*), al culturii grecești din Imperul otoman, infiltrată, în scopul revitalizării, cu idei

occidentale, precum au fost și cele ale lui van Helmont (*Sacrosanctae scientiae...*) sau al ortodoxiei ruse din perioada exilului (*Loca obscura...*).

Să ni-l imaginăm pe Cantemir însuși evaluând posteritatea scrierilor sale: ce l-ar surprinde nu ar fi, poate, succesul statornic în Europa al *Istoriei creșterii și descreșterii Imperiului otoman*, nici prestigiul de muzician de care s-a bucurat în Turcia sau recunoștința românilor pentru contribuțiile lui istorice și literare, ci puțină înțelegere de care s-au bucurat celelalte lucrări ale sale, cele care nu fac parte dintre științele vanității omenești. Cu siguranță că, prevenit asupra falimentului speculațiilor lui van Helmont asupra arheilor, gazului etc., ca și asupra neîncetatei triumfuri ale științelor vanității omenești, nu s-ar fi grăbit să le recunoască acestora supremația în fața propriei științe infuze. Știința Inorogului, ca și Inorogul însuși, își păstrează supremația retrăgându-se de pretutindeni; căci încercând să răzbată, nicăieri nu se poate impune.

CORNEL MIHAI IONESCU: BIBLIOGRAFIA UNUI PALIMPSEST

A

I. Cărți de autor:

Cornel Mihai Ionescu, *Generația lui Neptun (Grupul 63): idei și opere*, București, Editura pentru Literatură Universală, 1967.

Cornel Mihai Ionescu, *Palimpseste*, București, Editura Cartea Românească, 1979. [Ed. a 2-a, București, Editura Cartea Românească, 2007]

Cornel Mihai Ionescu, *Claude Lorrain*, București, Editura Meridiane, 1983. (Clasicii Picturii Universale)

Cornel Mihai Ionescu, *Cercul lui Hermes*, București, Editura Univers Enciclopedic, 1998. (Mentor)

Cornel Mihai Ionescu, *Hermeneutică și apofază în barocul european și în gândirea lui Dimitrie Cantemir*, București, Universitatea București, 1999. [teza de doctorat; cond. șt.: acad. prof. dr. doc. Dan Grigorescu]

II. Lucrări publicate în volume colective și antologii:

Metaforă și comparație în Divina Comedie: observații asupra unor metode de analiză stilistică, în *Studii despre Dante*, cuv. înainte de Alexandru Balaci, București, Editura pentru Literatură Universală, 1965, pp. 201 – 239.

„Remember”: o poetică a negației, în *Mateiu Caragiale*, studiu, antologie și aparat critic de Alexandru George, București, Editura Eminescu, 1985, pp. 201 – 208. (Biblioteca critică) [Din vol. *Palimpseste*, 1979, pp. 76 – 85]

Ceremonial pentru Emil Botta, în *Emil Botta*, pref. note, tabel cronologic și bibliogr. de Doina Uricariu, antologie de Paul P. Drogeanu, București, Editura Eminescu, 1986, pp. 317 – 321. (Biblioteca critică) [Din vol. *Palimpseste*, 1979, pp. 132 – 138]

Melodioasa tragedie, în *Emil Botta*, pref. note, tabel cronologic și bibliogr. de Doina Uricariu, antologie de Paul P. Drogeanu, București, Editura Eminescu, 1986, pp. 321 – 325. (Biblioteca critică) [Din vol. *Palimpseste*, 1979, pp. 139 – 150]

Cercetări filosofico-psihologice, anul IV, nr. 1, p. 151–159, București, 2012

Cratylus: Oglinda și Punctul, în *Caietele Mihai Eminescu*, vol. 6, studii, articole, note, documente, iconografie și bibliogr. prezentate de Marin Bucur, București, Editura Eminescu, 1985, pp. 114 – 125.

III. Traduceri, note, prefețe și postfețe:

a. Cărți de filosofie, critică și teorie literară:

Clasicismul, st. introd. de Matei Călinescu, antologie și note de Matei Călinescu, Andreea Dobrescu-Warodin, A. Bantaș, Cornel Mihai Ionescu, București, Editura Tineretului, 1969. [2 vol.]

Umberto Eco, *Opera deschisă: formă și indeterminare în poezia contemporană*, pref. și trad. de Cornel Mihai Ionescu, București, Editura pentru Literatură Universală, 1969.

Galvano Della Volpe, *Critica gustului*, trad. și postf. de Cornel Mihai Ionescu, București, Editura Univers, 1975.

Umberto Eco, *Lector in fabula: cooperarea interpretativă în textele narative*, trad. de Marina Spalas, pref. de Cornel Mihai Ionescu, București, Editura Univers, 1991.

Jacques Derrida, *Diseminarea*, trad. și postf. de Cornel Mihai Ionescu București, Editura Univers Enciclopedic, 1997. (Mentor)

Matila C. Ghyka, *Filosofia și mistica numărului*, trad. de Dumitru Purnichescu, postf. de Cornel Mihai Ionescu, București, Editura Univers Enciclopedic, 1998. (Mentor)

Vladimir Jankélévitch, *Ireversibilul și nostalgia*, trad. de Vasile Tonoiu, postf. de Cornel Mihai Ionescu, București, Editura Univers Enciclopedic, 1998. (Mentor)

Brice Parain, *Logosul platonician*, trad. de Monica Jităreanu, pref. de Cornel Mihai Ionescu, București, Editura Univers Enciclopedic, 1998. (Mentor)

Gilbert Durand, *Structurile antropologice ale imaginarului: introducere în arhetipologia generală*, trad. de Marcel Aderca, postf. de Cornel Mihai Ionescu, București, Editura Univers Enciclopedic, 1998. (Mentor) [reed. 2000]

Jacques Derrida, *Spectrele lui Marx: starea datoriei, travaliul doliului și noua Internațională*, trad. de Bogdan Ghiu și Mihaela Cosma, pref. de Cornel Mihai Ionescu, Iași, Polirom, 1999. (Plural M)

Umberto Eco, *Opera deschisă: formă și indeterminare în poezia contemporană*, trad. și pref. de Cornel Mihai Ionescu, ed. a 2-a, Pitești, Paralela 45, 2002. (Studii literare) [reed.2006]

Umberto Eco, *Poeticile lui Joyce*, trad. din lb. italiană și pref. de Cornel Mihai Ionescu, Pitești, Editura Paralela 45, 2007. (Studii literare)

Enciclopedia de filosofie și științe umane, [coord. gen. Marco Drago, Andrea Boroli], trad. de Luminița Cosma, Anca Dumitru, Florin Frunză, Radu Gâdei, Cornel Mihai Ionescu, Mihaela Pop, Hanibal Stănculescu, Sabin Totu, București, Editura All Educational, 2007.

b. Literatură:

Ugo Foscolo, *Ultimele scrisori ale lui Jacopo Ortis*, trad. și pref. de Cornel Mihai Ionescu, București, Editura pentru Literatură Universală, 1966.

Paolo Volponi, *Mașinăria universului*, trad. Andrei Benedek, pref. Cornel Mihai Ionescu, București, Editura pentru Literatură Universală, 1966. (Meridiane)

Cesare Pavese, *Luna și focurile. Femei singure*, în românește de Florin Chirițescu, pref. de Cornel Mihai Ionescu București, Editura pentru Literatură, 1966. (Biblioteca pentru toți)

Dino Buzzati, *Marele portret*, trad. de Cornel Mihai Ionescu, București, Editura Tineretului, 1969.

Don Francisco de Quevedo y Villegas, *Don Pablos Buscon și alte povestiri*, trad. Aurel Covaci, pref. Cornel Mihai Ionescu București, Editura Univers, 1970. (Clasicii literaturii universale)

Don Francisco de Quevedo y Villegas, *Versuri*, trad. Aurel Covaci, pref. Cornel Mihai Ionescu, București, Editura Univers, 1970. (Poesis)

Dincolo de coclauri, trad. în lb. franceză de Venera Antonescu, trad. în lb. spaniolă de Cristina Hîncu, trad. în lb. italiană de Cornel Mihai Ionescu, București, Editura Litera, 1979.

Gheorghe Istrate, *Rune [versuri]*, cu o postf. de Cornel Mihai Ionescu, București, Cartea Românească, 1980. (Hyperion)

Eugenio Coseriu, *Anotimpul ploilor: povestiri și glume*, cu cinci desene de Nerses Ounanian; trad. din italiană de Adriana Gorăscu, postf. de Cornel Mihai Ionescu, Cluj-Napoca, Clusium, 1992.

Sabina Măduța, *Darul zilei [poezii]*, cuvânt înainte de Cornel Mihai Ionescu, coperta și ilustrațiile Șerban Dumitru Ion, Reșița, Editura Altes, 1993.

Dino Buzzati, *Marele portret*, trad. și postf. de Cornel Mihai Ionescu, Iași Editura Polirom, 2003. (Biblioteca Polirom. Clasicii modernității)

Jane Austen, *Rățiune și simțire*, trad. de Lidia Grădinaru, pref. Cornel Mihai Ionescu București Editura Leda, 2004. (Leda clasic) [ed. a 2-a, 2007]

Miguel de Cervantes Saavedra, *Don Quijote de la Mancha*, trad. și note de Ion Frunzetti și Edgar Papu, pref. Cornel Mihai Ionescu, București Editura Leda, 2005. (Leda clasic) [2 vol.]

Italo Svevo, *O viață*, pref. [Italo Svevo și antinomiile sincerității] Cornel Mihai Ionescu, București Editura Leda, 2005. (Leda clasic)

Thomas Hardy, *Departa de lumea dezlănțuită*, trad. Cristina Jinga, pref. Cornel Mihai Ionescu, București, Editura Leda, 2005. (Leda clasic) [ed. a 2-a, 2007]

Daniel Defoe, *Întâmplările fericite și nefericite ale vestitei Moll Flanders*, trad.: Vera Călin pref. Cornel Mihai Ionescu, București, Editura Leda, 2005. (Leda clasic)

Charlotte Brontë, *Jane Eyre*, trad. Mirella Acsente, pref. Cornel Mihai Ionescu, București Editura Leda, 2005. (Leda clasic)

Marcel Proust, *În căutarea timpului pierdut*, trad. Radu Cioculescu, pref. Cornel Mihai Ionescu, București, Editura Corint Junior, 2005. [6 vol.]

B

I. Lucrări publicate în periodice științifice:

Câteva probleme estetice în gândirea lui Dante, în „Studii de literatură universală”, vol. 7, 1965, pp. 45 -64.

Don Quijote, mit modern, în „Studii de literatură universală”, vol. 8, 1966, pp. 35-50.

Janus Bifrons. Umorul pirandellian, de la retorică la farsa transcendentală, în „Studii de literatură universală”, vol. 9, 1967, pp. 95 – 111.

„Remember”: o poetică apofatică, în „Studii de literatură universală”, vol. 20, 1978, pp. 140 – 146.

Emblemele inteligenței, în „Studii de literatură universală”, vol. 21, 1980, pp. 133 – 139.

Poetica emblemei, în „Analele Universității București. Literatură universală și comparată”, anul 22, nr. 2, 1973, pp. 31 – 41. [Despre emblema barocă]

„S”, în „Analele Universității București. Limba și literatura română”, anul 29, 1981, pp. 67 – 76. [Despre limbajul lui Șade]

Preliminarii la „critica gustului”, în „Analele Universității București. Limba și literatura română”, anul 30, 1981, pp. 25 – 34.

Miturile textului: Ouroboros și Arahne, în „Analele Universității București. Limba și literatura română”, anul 32, 1983, pp. 37 – 48.

Napoléon: fantôme ou spectre?, în „Analele Universității București. Limbi și literaturi străine”, anul 32, 1983, pp. 32 – 36.

Préliminaires à la psychanalyse du saphir (Matei Caragiale, Remember), în „Synthesis”, vol. 7, 1980, pp. 177-190.

L'effet Velázquez, în „Cahiers roumains d'études littéraires”, nr. 2, 1981, pp. 81 – 89.

Heidegger „traduit” par Lacan, în „Cahiers roumains d'études littéraires”, nr. 1, 1983, pp. 93 – 110.

La rhétorique de l'atopie, în „Cahiers roumains d'études littéraires”, nr. 4, 1984, pp. 12 - 32. [Despre D. Cantemir]

Mentalité alchimique et hermé-noétique, în „Cahiers roumains d'études littéraires”, nr. 1, 1986, pp. 43 – 54.

L'héliotrope du soleil noir, în „Cahiers roumains d'études littéraires”, nr. 4, 1986, pp. 57 – 65.

„Claritas” et „radiance”, în „Cahiers roumains d'études littéraires”, nr. 3, 1989, pp. 31 – 50. [Despre James Joyce]

Complexul Tho(th)d – „Palimpsestele” lui J. Derrida, în „Revista de istorie și teorie literară”, anul 34, nr. 1, 1986, pp. 41 – 44; *Complexul Tho(th)d (II)*, în „Revista de istorie și teorie literară”, anul 34, nr. 2-3, apr-sept 1986, pp. 38 – 42.

Palimpsestul centenar, în „Revista de istorie și teorie literară”, anul 36, nr. 3-4, iul dec 1988, pp. 94 – 100.

Retorica melancoliei (I), în „Revista de istorie și teorie literară”, anul 37, nr. 1-2, 1989, pp. 17-23; *Retorica melancoliei (II)*, în „Revista de istorie și teorie literară”, anul 38, nr. 3-4, 1-2, 1989-1990 pp. 21 – 23. [Despre Mihai Eminescu]

T. S. Eliot și devoțiunea marianică, în „Revista de istorie și teorie literară”, anul 41, nr. 1-2, 1an-iun 1993, pp. 101 – 105.

Psihanaliza safirului (I), în „Revista de istorie și teorie literară”, anul 42, nr. 1, ian-mar 1994, pp. 49 – 55; *Psihanaliza safirului (II)*, în „Revista de istorie și teorie literară”, anul 42, nr. 2, apr-iun 1994, pp. 201 – 206.

Retorica anagramei, în „Revista de istorie și teorie literară”, anul 43, nr. 1, ian-mar 1995, pp. 35 – 40.

Orizontul filosofic al poeziei lui Ion Pillat, în „Revista de istorie și teorie literară”, anul 43, nr. 2, apr-iun 1995, pp. 141-145.

Poezia lui Friedrich Nietzsche, în „Revista de istorie și teorie literară”, anul 44, nr. 1-4, ian-dec 1996, pp. 147-152.

Diderot laconic și laocoonic, în „Revista de istorie și teorie literară”, anul 45, nr. 1-2, ian-iun 1997, pp. 113 – 119.

Cercul lui Hermes, în „Revista de filosofie”, tomul 44, nr. 4, 1997, pp. 389-399. [Despre Constantin Noica]

II. Articole publicate în reviste și ziare de cultură:

Poezia greacă și virtuțile umanismului, în „Secolul 20”, nr. 12, 1963, pp. 93 – 106.

Shakespeare și barocul, în „Secolul 20”, nr. 4, 1964, pp. 203 – 208.

Generația lui Neptun și problemele avangărzii, în „Secolul 20”, nr. 9, 1965, pp. 186 – 189.

Mitul unui paradis în destrămare, în „Secolul 20”, nr. 7, 1966, pp. 170 – 175. [Despre Pavese]

Don Quijote – Homo barocus (Însemnări pe marginea ediției integrale a romanului lui Cervantes), în „Secolul 20”, nr. 8, 1966, pp. 170 – 173.

Algebra misterului, în „Secolul 20”, nr. 5, 1967, pp. 63 – 67. [Despre Buzzati]

Alexandria: Eros, Agape, Agon, în „Secolul 20”, nr. 9, 1968, pp. 12 – 18. [despre Cvartetul Alexandria de Lawrence Durrell]

Homunculus și Proteu, în „Secolul 20”, nr. 1, 1969, pp. 33 – 42.

Indeterminarea lumii și sentimentul așteptării, în „Secolul 20”, nr. 6 (102), 1969, pp. 136 – 144. [Despre Borges]

- Ydrasil, paradisul și cartea*, în „Secolul 20”, nr. 1 (109), 1970, pp. 31 – 34. [Despre Gide]
- Atena și Thalassa (eseu despre psihomahia necesară)*, în „Secolul 20”, nr. 7-8 (115-116), 1970, pp. 243 – 249.
- ALS-OB: fascinație și dezamăgire*, în „Secolul 20”, nr. 11 (119), 1970, pp. 84 – 89. [Despre Buzzati]
- Hephaistos și Charis*, în „Secolul 20”, nr. 3-4 (134-135), 1972, pp. 82 – 95.
- Surâsul Gorgonei*, în „Secolul 20”, nr. 1 (144), 1973, pp. 12 – 22. [Despre Seferis]
- Logos și Pathos*, în „Secolul 20”, nr. 5 (148), 1973, pp. 147 – 151. [Despre Carlo Emilio Gadda]
- Suflet-trup ca tensiune barocă în gândirea lui Cantemir*, în „Secolul 20”, nr. 11-12, 1973, pp. 105 – 111.
- Trakl Palimpsest*, în „Secolul 20”, nr. 1-3 (382-384), 1997, pp. 110 – 115.
- Edgar Papu – Călătoriile Renașterii și noile structuri literare*, în „Viața românească”, nr. 12, 1967, pp. 93 – 95.
- Artă și cunoaștere în gândirea lui Cantemir*, în „Viața românească”, nr. 9, sept 1973, pp. 143 – 151.
- Hermeneutică și nostalgie*, în „Viața românească”, anul 86, nr. 2, feb 1991, pp. 106-110. [Despre: Vintilă Horia, *Dumnezeu s-a născut în exil*, Craiova, Editura Europa, 1990]
- „S”, în „Viața românească”, anul 86, nr. 5, mai 1991, pp. 61-68.
- Apocalips frivol*, în „Viața românească”, anul 86, nr. 7, iul 1991, pp. 20-24. [despre: G. Papini, *Gog*, București, Editura Univers, 1990]
- Bestiarul inteligenței*, în „Viața românească”, anul 86, nr. 10, oct 1991, pp. 99-112. [Despre Paul Valery]
- „Ascundere” și „Camuflare”, în „Viața românească”, anul 87, nr. 3-4, mar-apr 1992, pp. 138-142. [Despre Mircea Eliade]
- Complexul Icar*, în „Viața românească”, anul 87, nr. 6-7, iun-iul 1992, pp. 142 – 147. [Despre Toma din Aquino și Joyce]
- Principiul serafic*, în „Viața românească”, anul 87, nr. 10-11, oct-nov 1992, pp. 46 – 51.
- A dărui în joacă un farmec*, în „Viața românească”, anul 88, nr. 4-5, apr-mai 1993, pp. 139 – 146.
- Palimpsestul centenar*, în „Viața românească”, anul 88, nr. 12, dec 1993, pp. 61 – 68.
- Modelul Noica în cultura română. Cercul lui Hermes*, în „Viața românească”, anul 89, nr. 11-12, nov-dec 1994, pp. 28-35.
- Orient și Occident*, în „Viața românească”, anul 90, nr. 3-4, mar-apr 1995, pp. 142 – 147.

- Neantul ca eufemism*, în „Viața românească”, anul 90, nr. 5-6, mai-iun 1995, pp. 144 -148. [Despre Cioran]
- In memoriam Emil Cioran: antifonie*, în „Viața românească”, anul 90, nr. 5-6, mai-iun 1995, p. 148.
- Rue Racine*, în „Viața românească”, anul 90, nr. 7-8, iul-aug 1995, pp. 137 – 141.
- Peisagiul de cenușe (I)*, în „Viața românească”, anul 90, nr. 9-10, sept –oct 1995, pp. 140 – 144.
- Heliotropul soarelui negru*, în „Viața românească”, anul 90, nr. 11-12, nov-dec 1995, pp. 139 – 148.
- Urmărind semnele zilei*, în „Viața românească”, anul 90, nr. 11-12, nov-dec 1995, pp. 129 131. [Despre: Florența Albu, *Zidul martor (Pagini de jurnal, 1970 – 1990)*, București, Cartea Românească, 1994]
- Pharmakon - Venus - Venenum*, în „Viața românească”, anul 91, nr. 5-6, mai-iun 1996, p. 30 – 38. [Despre Mihai Eminescu]
- Descartes și poezia*, în „Viața românească”, anul 91, nr. 7-8, iul-aug 1996, pp. 141 – 146.
- Critică și anamorfoză*, în „Viața românească”, anul 91, nr. 11-12, nov-dec 1996, pp. 30 – 33.
- Complexul To(th)d*, în „Viața românească”, anul 92, nr. 7-8, iul-aug 1997, pp. 145 – 148.
- Retorica anagramei*, în „Viața românească”, anul 92, nr. 9-10, sept-oct 1997, pp. 130 – 134.
- Ludic și paludic*, în „Viața românească”, anul 93, nr. 1-2, ian-feb 1998, pp. 142 - 147.
- Miturile textului: Ouroboros și Arahne*, în „Viața românească”, anul 93, nr. 4-5, apr-mai 1998, pp. 222 – 231.
- Diderot: laconic și laocoonic*, în „Viața românească”, anul 93, nr. 6, 1998, pp. 107 – 112.
- Melcul sideral*, în „Viața românească”, anul 93, nr. 9 – 10, sept-oct 1998, pp. 238 – 243.
- Psihanaliza safirului*, în „Viața românească”, anul 94, nr. 1-2, ian-feb 1999, pp. 164-174. [Despre *Remember* de Mateiu Caragiale]
- T.S. Eliot și devoțiunea marianică*, în „Viața românească”, anul 94, nr. 7, iul 1999, pp. 112-116.
- Poezia lui Friedrich Nietzsche*, în „Viața românească”, anul 94, nr. 12, dec 1999, pp. 132 – 135.
- Hermeneutica melancoliei. Chiasm și schizomorfie*, în „Viața românească”, anul 95, nr. 3-4, mar-apr 2000, pp. 233-241.
- Izvorul pecetluit*, în „Viața românească” anul 95, nr. 7 – 8, iul-aug 2000, pp. 209-216 p. 209-216. [Despre „Psalmii” lui Dosoftei]

- Cratylos: Oglinda și Punctul*, în „Viața românească”, anul 95, nr. 12, dec 2000, pp. 6-15 [Despre Mihai Eminescu]
- Orizontul filosofic al poeziei lui Ion Pillat*, în „Viața românească”, anul 96, nr. 3 – 4, mar-apr 2001, pp. 24-28.
- Drum. A îndruma. Îndrumător*, în „Viața românească”, anul 96, nr. 7-8, iul-aug 2001, pp. 222-224.
- Roza și Ekpiroza*, în „Viața românească”, anul 97, nr. 7, iul. 2002, pp. 73, 74.
- Drum. A îndruma. Îndrumător*, în „Viața românească”, anul 101, nr. 8-9, aug-sep 2006, pp. 193-194.
- Artă și sociologie*, în „Luceafărul”, nr. 49, 2 dec 1972, p. 9. [Despre: L. Goldmann, *Sociologia literaturii*, București, Editura politică, 1972]
- Poetica parafrazei*, în „Luceafărul”, nr. 10, 1 mar 1990, p. 12. [Studiul textului pornind de la remarca lui Ion Barbu]
- Prințul hermetic*, în „Luceafărul”, nr. 18, 30 mai 1990, p. 14. [Despre Shakespeare]
- Lumina ecumenică*, în „Luceafărul”, nr. 24, 24 iun 1998, pp. 12, 13. [Despre: Mihai Eminescu, *Floare albastră. Fiore azzuro*, versiune italiană, mică antologie critică de Geo Vasile, București, Editura Grammar, 1996]
- Cantemir: elocință și tăcere*, în „Transilvania” (Sibiu), serie nouă, anul 6 (83), nr. 10, oct 1977, pp. 30 – 32.
- Universul – Threnos*, în „Transilvania” (Sibiu), serie nouă, anul 7 (84), nr. 4, apr. 1978, pp. 44 – 46. [Despre Emil Botta]
- Perenitatea valorilor clasice*, în „Transilvania” (Sibiu), serie nouă, anul 7 (84), nr. 6, iun 1978, pp. 39 – 41. [Despre T. S. Eliot]
- „*Romanul poetic*”, în „România literară”, anul 10, nr. 32, 11 aug 1977, p. 19. [Despre: Irina Mavrodin, *Romanul poetic: eseu despre romanul francez modern*, București, Editura Univers, 1977]
- Constelația artelor*, în „Contemporanul”, nr. 7, 15 febr 1980, p. 10. [Despre: Dan Grigorescu, *Constelația gemenilor: arta și literatura în perspectivă comparativă*, București, Editura Meridiane, 1979]
- Andrei Brezianu – Ieșirea la țărături*, în „Contemporanul”, nr. 15, 18 apr 1980, p. 10.
- Dali și Velasquez*, în „Arta”, anul 36, nr. 11, 1989, pp. 36-38.
- Glume*, în „Steaua” (Cluj-Napoca), anul 41, nr. 11-12, nov-dec 1990, pp. 13,15. [Pe marginea volumului de povestiri: *La stagione delle piogge (Anotimpul ploilor)* al lui Eugen Coșeriu]
- Simulacrele cercului*, în „Academica”, anul 1, nr. 10, 1991, p. 22.
- Cucernicia paricidului*, în „Jurnalul literar”, anul 3, nr. 9-12, apr 1992, pp. 1,7. [Despre sculptorul Ion Vlad (1920-1992)]
- Pe marginea unui „cuvânt înainte”*, „Jurnalul literar”, anul 3, nr. 15-18, iun 1992, pp. 3, 6. [Despre: „Cuvânt înainte” scris de Eugen Ionescu la volumul *Nu* ediția 1986]

- Oceanica limbă*, în „Jurnalul literar”, anul 4, nr. 37-40 oct 1993, p. 3. [Despre poezia „Melancolie” scrisă de Eminescu în 1876]
- Raiul baroc*, în „Jurnalul literar”, anul 4, nr. 11-20, apr-mai 1993, p. 3, 6. [Despre *Viața lumii*, prima lucrare în versuri a lui Miron Costin]
- Peisagiul de cenușă*, în „Jurnalul literar”, anul 4, nr. 27-28, iul-aug 1993, pp. 1, 5. [Despre estetica și critica lui Eugen Lovinescu]
- Drum. A îndruma. Îndrumător*, în „Jurnalul literar”, anul 4, nr. 29-32, sep 1993, pp. 1,5. [Octavian Vuia despre influența lui Heidegger asupra altor filosofi]
- Emil Cioran sau „mania candorii”*, în „Jurnalul literar”, anul 4, nr. 13-16, mai 1993, pp. 1, 4. [Dialog cu Ferdinand Leopold, traducător în germană al operei lui Emil Cioran]
- Post scriptum (la Colocviile Centrului Cultural American de la Paris 1971-1974)*, în „Jurnalul literar”, anul 13, nr. 5-10, mar-apr-mai 2002, p. 14.
- Post-scriptum (la intervenția lui Gabriel Marcel)*, în „Jurnalul literar”, anul 14, nr. 1-6 ian-feb-mar 2003, p. 14.
- Post-scriptum (la intervenția lui Andre Dumas)*, în „Jurnalul literar”, anul 14, nr. 1-6, ian-feb-mar 2003, p. 15.
- De la Elsinore în Schwarzwald*, în „Dilema”, anul 4, nr. 161, 9-15 febr 1996, p. 14.
- Moftul yankeu (câteva lămuriri pe înțelesul unei „prezentatoare”)*, în „Adevărul literar și artistic”, anul 7, nr. 409, 17 mar 1998, p. 14. [Răspuns la articolul *(Re)Venirea lui Derrida* de Andreea Deciu, despre *Diseminarea* de Jacques Derrida în traducerea lui Cornel Mihai Ionescu, din „România literară”, anul 31, nr. 4, 28 ian 1998, p. 19]
- Mentalitate alchimică și hermenoetică*, în „Origini. Caiete Silvane” (Zalău), serie nouă, anul 5, nr. 1 (7), 2002, pp. 119 – 124.
- Hermeneutica atopiei*, în „Origini. Caiete Silvane” (Zalău), serie nouă, anul 5, nr. 2 (8), 2002, pp. 64 – 73.
- Metaforele ineității*, în „Origini. Caiete Silvane” (Zalău), serie nouă, anul 5, nr. 3-4 (9-10), 2002, pp. 100, 101.
- L'héliotrope du soleil noir*, în „Origini. Caiete Silvane” (Zalău), serie nouă, anul 6, nr. 1-2, 2003, pp. 45 – 49 [Religious studies].
- Trei trepte cu Mircea Eliade*, în „Origini. Caiete Silvane” (Zalău), serie nouă, anul 6, nr. 3-4, 2003, pp. 159 – 164.

Titus Lates